الخلق المستمر: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث

دراسة تحليلية نقدية في فلسفة ابن رشد

أ.م.د.سامي محمود إبراهيم الجبوري*

ملخص البحث :

سأتناول في هذا البحث موقف ابن رشد من إشكالية الخلق المستمر: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث. فهو يرى أن العالم في حدوث دائم مستمر معلق في زمان لا متناهي من الأزل بين القدم والحدوث، خلق متجدد إلى الأبد. بمعنى أنه تصور العالم تصورا جديدا داخل نطاق فكرة الخلق الإسلامية، فكرة الخلق من عدم، فهناك برايه إحداث مستمر. ويعد هذا الموضوع من أهم المواضيع الفلسفية، فهو يتصل بمسائل العلم الطبيعي والزمان، كما أنه يدخل في صميم مسائل ما بعد الطبيعة، كالحركة السرمدية ونمطية الزمان الأول.

إن الفكرة الأساسية والغاية المحورية في هذا البحث تدور حول أصل الكون والعالم وفيها إجابة عن الكثير من التساؤلات المتعلقة بالخلق خاصة تلك التي تؤكد الأيمان أن الله تعالى واحد أحد خلق العالم في زمان معين صفته التي يتصورها عقلنا البشري المحدود هي الاستمرارية. لذلك شكل مفهوم الخلق المستمر وصيرورته الفاعلة في فهم مسالة اللاتناهي والأزل أحد أهم

---

* رئيس قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

النظريات التي أثارت نقاشا واسعا في الفلسفات اليونانية والإسلامية والغربية الحديثة، الأمر الذي يعكس أهمية هذا الموضوع.

وهدفنا في هذا البحث أن نقدم نظرة واضحة لفلسفة ابن رشد فيما يتعلق بقدم العالم وإمكانية استمرار فعل الخلق فيه، كما سنقوم بإعطاء الأبعاد التي يتضمنها الحدوث من ناحية الحركة والزمان بهدف فهمها وتصورها على الوجه الأمثل والأكمل. مستخدمين في ذلك منهج التحليل الفلسفي والمنهج النقدي والتاريخي.

Abstract

In this paper, I will address Ibn Rushd's attitude towards the issue of continuous creation: immortal and endless event. He sees that the world is in a permanent, continuous occurrence suspended in an infinite time of eternity between antiquity and occurrence, an eternally renewed creation. In the sense that he conceived the world as a new concept within the scope of the idea of antiquity that Aristotle said, as in his opinion there are ancient events that have been going on since eternity, so the world is old and in constant continuous occurrence from sides, the past and the future. This topic is considered one of the most important philosophical topics, as it relates to the questioner of natural science and time, and it also enters the heart of issues beyond essential nature, such as the eternal movement.

The main idea and the central goal in this research revolve around the origin of the universe and the world, and it contains answers to many questions related to creation, including: Was the universe out of nothing, or are there materials and stages that gradually evolved and turned into this structural scene that we have today? Was the creation directly done by the act of “Be”, or was it the result of multiple upheavals? Therefore,

the concept of continuous creation and its active process in understanding the issue of infinity and eternity constituted one of the most important theories that provoked a wide discussion in Greek, Islamic and modern Western philosophies, which reflects the importance of this topic.

Our goal in this research is to provide a clear view of Ibn Rushd’s philosophy regarding the antiquity of the world and the possibility of the continuation of the act of creation in it. We will also give the dimensions included in the antiquity and occurrence in terms of movement and time in order to understand and visualize them in an optimal and complete manner by using the method of philosophical analysis and the critical and historical method.

المقدمة

سأتناول في هذا البحث موقف ابن رشد من إشكالية قدم العالم وحدوثه. فقد كانت هذه الإشكالية محورية في الفكر الإسلامي، ومحل نزاع بين المتكلمين والفلاسفة. أثبت الفارابي وابن سينا قدم العالم بالضد من المتكلمين، معتزلة وأشاعرة وغيرهم، وكفرهما الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة"، وجاء ابن رشد للدفاع عن كلتا الحقيقتين الدينية والعقلية ويعلن انهما تؤكدان افتقار العالم إلى الصانع والخالق العظيم جل شانه. إذ يرى أن الله تعالى امتد علمه الذي وسع كل شيء ليشمل كل ما في دواخلنا من ذرات كونية وأنات نفسية لتشهد على نفسها بان الله تعالى واحد أحد، خلق سائر ما في الوجود وأبدع. تبنى ابن رشد نظرية الخلق المستمر زمانيا، بمعنى أن الله تعالى خلق العالم وجميع ما فيه من العدم، لكننا نحن بني البشر لا نستطيع حسب ابن رشد أن نفترض بداية لحظة زمانية وجد فيها العالم، ذلك أن العالم خلق في زمان خاص، زمان إلهي ليس له بداية ولا نهاية، أما زماننا فمتغير ونسبي خاضع لمسار الحركة. إذ العالم قديم قدما زمانيا لا وجوديا فهو مفتقر للخالق، وقدم براهين جديدة خالف بها الفارابي وابن سينا، وأعاد صياغة النظرة الأرسطية للعالم بوجهة نظر إسلامية صحيحة ولا عجب فهو مالكي المذهب وشغل منصب قاضي قضاة في مراكش، كما أنه أشعري الانتماء سابقا مع ذلك ذهب إلى أن إثبات وجود الله تعالى لا يتأتى من دليل الحدوث الكلامي الجدلي فقط، ولا من دليل القدم البرهاني الفلسفي. بل هناك موازنة عقلية ورؤية إيمانية تؤكد الموقف الثالث الوسطي المرفوع.

يتناول ابن رشد هذه المسالة في كثير من كتبه خاصة في كتاب " تفسير ما بعد الطبيعة" و"تهافت التهافت" و"فصل المقال". إذ يبدأ بنقد المتكلمين، بعد ذلك يقدم رؤية عقلانية وسطية

مستمدة من الرؤية الدينية الإسلامية الصحيحة، تلك الرؤية هي مزيج من فكرة الكون، ومذهب أهل الاختراع، رؤية ارسطية جديدة توكد وسطية الوجود بين المادة والصورة، بين القوة والفعل. سأتناول في هذا البحث موقف ابن رشد من إشكالية الخلق المستمر: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث. فهو يرى أن العالم في حدوث دائم معلق في أزمنة لامتناهية بين القدم والحدوث، خلق متجدد منذ الأزل. بمعنى أنه تصور العالم تصورا جديدا داخل نطاق فكرة الأزل التي قال بها أرسطو، فهناك برايه أحداث قديم مستمر منذ الأزل إلى الأبد.

كما سنعمل في هذا البحث على تأكيد أصالة موقف ابن رشد ومشروعه النقدي في نظرته للوجود. فقد رفض الميتافيزيقا الكلامية المجردة، خاصة تلك التي تثبت حدوث العالم من منطلق مقدمات كلامية وباستخدام حجج وأدلة لا ترقى إلى البرهان العقلي ولا إلى الإيمان القلبي، ويدافع عن تصور آخر للكون يعد استمرارا للتصور الديني مع وجود بعض الملاحظات التي أشرنا اليها في اجتهاد ابن رشد الخاص بفعل الخلق، لكنه قدم تبريرا لنفسه عندما أعلن أنه حسن النية وفق حديث النبي (محمد صلى الله عليه وسلم). فما هي النتائج التي يمكن أن نتوصل إليها عندما نضع ذلك المشروع الرشدي أمام تصورات العالم؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عليه في بحثنا هذا. لقد كانت هذه الإشكالية محورية في الفلسفة الإسلامية، ومحل خلاف بين المتكلمين والفلاسفة. تبنى ابن رشد تصور الحدوث الدائم للعالم زمانيا، وقدم له براهين جديدة خالف فيها الفارابي وابن سينا، وأعاد صياغة الفلسفة الأرسطية بصورة إسلامية، وخلص إلى أن إثبات وجود الله تعالى عقلا خاصة دليل العناية مستمد من مقدمات فكرة الخلق المستمر في أعماق الأزل، وهذا هو جديدنا في هذا البحث ونطمح إلى أن يرقى إلى مستوى الأصالة. سنقدم في عملنا هذا سياقات تحليلية ومنهجية نقدية ونتائج فلسفية جديدة، لم يدرسها أحد من قبل. ونامل أن يمثل هذا

الجهد إضافة تثري المكتبة الفلسفية. من هنا استفدنا من جميع الدراسات السابقة والتي أغنتنا بالمعارف لكننا تجاوزناها إلى توظيف فكرة الخلق المستمر في سياقات الحدوث اللامتناهية والتي تعد برأينا ابتكارا جديدا ونتائج غير مسبوقة لنظيف بذلك شيئا لحقل المعرفة الواسع.

كما سابين في هذا البحث ان ابن رشد يبحث إشكالية القدم والحدوث بشكل مغاير للفلاسفة السابقين، فكل فعل عنده وكل إيجاد يجري وفق زمان، هذا الزمان داخل في كينونة العالم وليس خارجا عنه. ولما كانت هذه الفلسفة ترمي إلى تأصيل الثقة بالعقل وتأسيس فهم مناسب للنقل فسأتجه في بحثي هذا اتجاها خاصة أقدم فيه نظرة جديدة حول نظرية ابن رشد في الحركة الأولى وزمان الخلق الأول. والهدف من ذلك ما وجدته من غموض وإساءة فهم أحيانا حول موضوع القدم والتي تقرأ غالبا في إطار ظاهري موضوعي سببي بحت يتضمن إقصاء بل وإساءة فهم مسائل الوجود والتي تقرأ أحيانا على أنها هروب من العقل واستخفاف بالعلم وعدم اليقين بثوابت الخلق الرباني. فغايتي في بحثي هذا هي إظهار فكرة أزلية القدم ولا تناهي الحدوث عند ابن رشد في إطارها الإسلامي الصحيح والمناسب لها تحت عنوان" الخلق المستمر". قال تعالى: {أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَىۡءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ} (الطور:35). فكل ما في الكون يشهد على أنه خالق متفرد في الخلق لا شريك له سبحانه وتعالى عما يشركون.

وهناك مجموعة من التساؤلات كانت مدار اهتمامنا في اختيار موضوع البحث، تدور كلها حول فهم ابن رشد لمشكلة الخلق، مثل كيفية وجود الموجودات؟ وكيف يمكننا تصور المادة والزمان؟ وغيرها من التساؤلات الكبرى المتعلقة بصيرورة الخلق، والحركة الأولى .

وفي هذا البحث سنحلل أبعاد التصور الرشدي للقدم وأليات التحقق من استمرار الحدوث منذ الأزل، والتي تمثلت في دراسته للوجود، مما ساعد على كشف العديد من المسائل المتعلقة بالخلق وطبيعة فعل الصورة المستمر وانفعال المادة إلى ما لا يتناهى من الموجودات والأجسام.

وهذا الهدف يستتبع اهدفا أخرى أهمها تحقيق وتأكيد رايه في أزلية الحركة وفق آلية زمانية لا تخالف العقل الصحيح ولا النقل الصريح. لهذا رأيت أن أقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة. يتضمن المبحث الأول: الوجود وسؤال الحدوث، أما الثاني فهو: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث، الخلق الدائم "الحادث" الذي لا نهاية له. أما الخاتمة فامل ان تكون متسقة مع مضمون الدراسة والذي التزمنا فيها بشروط البحث العلمي ونامل ان تتوج بالجدة والأصالة.

ربنا لا علم لنا إلا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم، وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: الوجود وسؤال الحدوث :

في دائرة الوجود تنقسم الموجودات عند ابن رشد إلى مادة وصورة. المادة هي الموضوع الأقصى البعيد لجميع الكائنات الفاسدة، والتي تكون بالقوة دون الفعل، فهي لذلك تعرف بالمبدأ الهيولاني للموجودات التي لا وجود لها بذاتها، بل بالصورة المتعاقبة عليها باستمرار [1].

هذه المادة غير متكونة ولا فاسدة، ويرفض ابن رشد أن تكون لها مادة والا لاستحال الكون والفساد فيها واستحال تسلسل المواد إلى ما لانهاية. وأول ما يتكون عن هذه المادة الأجسام البسيطة أو العناصر الأربعة التي تمثل الاسطقسات الطبيعية، ومن هذه العناصر تأتي المركبات العضوية الألية الحية، وهي أجزاء الحيوان والنبات، والتي تحتل أعلى مراتب الوجود في عالم الكون والفساد عند ابن رشد، حيث ما ان تتجاوزها حتى تصل إلى عالم الأجسام السماوية غير المركبة والمؤلفة من عنصر أزلي هو الأثير، وتكون حركتها دائرية أزلية لا تفسد [2].

وعلى ذلك يقرر ابن رشد أنه لا توجد هناك حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، فالحركة الأولى لم تزل ولا تزال. خاصة ان الزمان أزلي ليس له ابتداء، وهو واحد ومتصل، وهو عدد الحركة الكلية للسماء، وهذه الحركة أزلية ومستمرة [3].

وهنا نذكر ان شراح أرسطو كثامسطيوس وابن سينا كانوا يرون: ان الكواكب قديمة بذواتها وبصفاتها، إلا حركاتها فإن كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية" حدوث مستمر". وأما الأجسام السماوية، فإنها مستمرة بالتغير، حيث ان نوعها مستمر الوجود [4].

أما الغزالي فيذهب إلى القول بحدوث العالم بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن العدم قد استمر إلى الغاية التي استمر اليها، وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ ولم يكن قبله

ثمة وجود مراد، فلم يحدث لذلك، وانه في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة كان الوجود، اذ يقول: بم تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه [5]. يرد ابن رشد على موقف الغزالي هذا بانه محاولة غير جائزة، ذلك ان تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز برايه، أما تصور تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز [6]. اذ لا يمكننا تصور الفاعل إلا بفعله، تماما كما لا يمكننا تصور فترة زمنية وجدت بين الله تعالى ووجود العالم [7]. فاذا كان الحادث هو الذي وجد بعد ان لم يكن، والذي عدمه قبل وجوده، والقبل والبعد من أقسام الزمان، فالزمان برأي ابن رشد اذا فرضناه حادثا في زمن ما، فقبله إذن زمن سابق عليه، كذلك بعد كل زمان زمن، وبالجملة متى رفعنا الزمن بطل معنى الحدوث والفساد [8]، ولم يعد يلزم ان يكون أزليا وواحدا، إذ يلزم عن هذا ان تكون الحركة أزلية ومتصلة وواحدة فعندها إما أن يكون الزمن والحركة واحدا بعينه وإما ان يكون عارضا من عوارض الحركة وانفعالا من انفعالاتها [9].

يقول ابن رشد: "لا يمكن لإنسان أن يفهم معنى الحادث والفاسد ما لم يفهم معنى المتقدم والمتأخر، ولا يفهم معنى المتقدم والمتأخر ولا اكثر تقدما وتأخرا إلا ويفهم الماضي والمستقبل الذين هما أجزاء الزمان" [10]. فهو يمهد لنظريته في "الحدوث الدائم "، تلك النظرية التي خالف فيها سائر الفلاسفة المسلمين. فقد أراد أن يثبت أنه لا توجد هناك حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، فالحركة الأولى مستمرة [11].

إلى هذا الحد يقدم ابن رشد ثلاث حجج يبين من خلالها أن الحركة الأولى للعالم هي حركة أزلية وواحدة، هذه الحجج هي[12]:

الحجة الأولى: هي أن الحركة لا توجد إلا في متحرك .

الحجة الثانية: ان الحركة الأولى للعالم إما ان تكون واحدة أو اكثر من واحدة.

الحجة الثالثة: إذا كانت هناك حركة أولى أزلية فيجب أن تكون حركة نقلة. وإذا تقرر هذا فيجب أن تكون هناك حركة أولى متقدمة على جميع الحركات إما بالزمان وإما بالطبع. وكذلك إما ان تكون في متحرك كائن فاسد أو في متحرك أزلي. فاذا كانت في متحرك كائن فاسد فليس هي الأولى لا بالطبع ولا بالزمان. فالمتحرك بالحركة الأولى يجب ان يكون أزليا[13]. لكن هل توجد هذه الحركة متقدمة بالزمان على جميع الحركات من غير ان تتقدمها حركة زمانية أصلا، أم أنها هي متقدمة بالطبع فقط ؟ يقول ابن رشد: " فأما تقدمها بالزمان فذلك إنما يتصور بان يكون المتحرك بها لم يزل ساكنا ثم تحرك بعد أن لم يكن متحركا" [14].

لكن إذا قلنا هذا فيجب أن تكون هناك حركة أخرى قبل الحركة الأولى متقدمة عليها، فلا تكون أولى بالزمان ولا بالطبع، وذلك اذا كان المحرك موجودا منذ الأزل، وكذلك المتحرك، فإما إن تكون الحركة لم تزل ولا تزال، وإما إن يكون السكون لم يزل ولا يزال[15].

وعلى ذلك يقرر ان ابن رشد أنه لا توجد هناك حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، فالحركة الأولى لم تزل مستمرة [16].

ومما لاشك فيه أن إصرار ابن رشد على ضرورة التفرقة بين ما هو بالعرض وما هو بالذات هو الذي جعله ينظر إلى آراء أفلاطون ومن تبعه على أنها لا تفرق بين الاثنين، فمنعوا ان توجد حركة قبل حركة إلى غير نهاية [17].

وبهذا يثبت ابن رشد ان الحركة أزلية ومستمرة وهي ليست مجموعة حركات جزئية لكل منها بداية ونهاية. فالحركة الكلية للعالم، ليس لها مبدأ زماني [18]. هذا من جهة تسلسل الحركات إما من جهة الزمان فقد برهن ابن رشد على ان الزمان يشتمل على ثلاث حدود هي:

الماضي الذي مضى وانقضى، والمستقبل الذي لم يوجد بعد. وأخيرا الحاضر أي "الآن" الذي هو نقطة انتهاء الماضي وابتداء المستقبل، وعلى هذا فكل آن يفترض وجود زمانين هما زمان الماضي وزمان المستقبل. ويخلص ابن رشد إلى ان الزمان الذي نحن فيه لا ابتداء له ولا انتهاء لأننا لا نستطيع أن نحدد الماضي الذي ابتدأ منه ولا المستقبل الذي سينتهي اليه. فالماضي لا نهاية له وكذلك المستقبل (19).

والخلاصة أن العالم عند ابن رشد في حدوث أزلي دائم أزلي(20)، إذ هو في حركة مستمرة لا تنقطع (21).

يضاف إلى ذلك أن الحركة الأزلية الأبدية هي حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل أجزائها، وهي الحركة الدائرية، حركة السماء، ولذلك كانت حركة السماء أزلية، وهذا هو المقصود بقدم العالم (22).

وبهذا يكون ابن رشد قد تصور الحركة بأنها أزلية ابديه، لأنه لو لم تكن أزلية لاستلزم أن تكون حادثة، وإن كانت حادثة لاحتاجت إلى محرك وهكذا بدون نهاية، أي أنها بحاجة إلى علة والتسلسل في العلل محال، والمعلول من غير علة محال. وإذا كانت أزلية فإنها أيضا أبدية، لأن الوجود الأزلي لا محدود، ووجود كهذا سيكون أبديا سرمدا. إن تصور ابن رشد هذا يمكن أن يحل الكثير من الإشكالات التي سنصادفها في مسألة وجود العالم وأنه في حدوث دائم (23).

إلى هذا الحد اتضح لنا أن ابن رشد يدافع عن موقف القدم وأزلية المادة والزمان، ويثبت للعالم وضعا متوسطا بين القدم المطلق والحدوث الدائم. هذه هي الخلاصة العامة للحل الرشدي في قضية وجود كبرى تقرر حقيقة العالم.

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد يفسر ظهور الموجودات من مكامنها عن طريق الحركة، والحركة عنده ليست انتقالا من مكان إلى مكان فقط، بل هي مبدا فعل الخلق والوجود، هي المبدأ العام للتغير بمعنى النشوء إلى وضع جديد من أوضاع الكيف لم يكن عليه الكائن. لذلك فكل وجود حركة وكل حركة وجود. من جانب اخر نجد ان أهم الأدلة التي قدمها ابن رشد على الحدوث المستمر وفكرة القدم اللامتناهي هي دليله القائم على حقيقة الزمان، وفيه استحالة تقدم الله تعالى على العالم، إذ ان القول: " بأن العالم متأخر عن الله تعالى، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، ومثل تقدم حركة اليد على حركة الخاتم. فإذا أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين، واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما، وعليه فإما إن يكون متقدما بالنسبة لا بالزمان. مثل تقدم الشخص ظله، فاذا كان متقدما تقدم الشخص ظله، فالباري قديم والعالم قديم. وإما ان يكون متقدما بالزمان كمثل تقدم البناء على الحائط، وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له، فيكون الزمان قديما[24]، فإذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه، لأن الحادث لابد أن يتقدمه العدم[25]. وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة، واذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم[26]، فالقول بقدم الزمان وتقدمه على العالم نفي للقول بحدوث العالم وتقدم العدم عليه من جهة، ومن جهة ثانية لا وجود للزمان إلا مع المادة المتحركة وهذا يعني ان المادة والزمان المتعلق بحركتها هما موجودان أزليان في وحدة واحدة معلولة لعلة قديمة هي الله تعالى، والتي يستحيل تقدمها أو فصلها عن تلك العلة في الوجود. وهكذا يصل ابن رشد إلى القول بانه يستحيل تقدم الله تعالى على العالم، سواء كان تقدما بالذات أو بالزمان، أو بالذات فالعلة وجود المعلول مع العلة، تراخ للمعلول عن العلة، فإما ان يكونا حادثين وإما ان يكونا

قديمين، ولأن الله تعالى قديم، فمعلوله العالم قديم. فلا زمان دون حركة، ولا حركة دون متحرك، والمتحرك معلول لعلة قديمة محركة هي الله تعالى، فهو قديم مثله، فالحركة إذن قديمة قدم المتحرك لتعلقها به، وعليه فالزمان قديم شأنه شأن الحركة والعالم وفي ذلك رد الزمان إلى العالم.

ويورد ابن رشد برهان أرسطو على قدم الزمان فيحدد الآن بأنه الحاضر. والحاضر هو الوسط بين الماضي والمستقبل، فتصور أن ليس قبله ماض محال، فلكل قبل "قبل"، وكل زمان مسبوق بزمان إلى ما لا أول له، فالزمان قديم والعالم قديم[27].

من هذه المقدمات أقر ابن رشد أن الوجودين وجود الله تعالى ووجود العالم قديمان غير أنهما أحدهما ليس في طبيعته الحركة وهذا أزلي لا يتصف بالزمان وهو الله تعالى، والآخر في طبيعته حركة، وهذا لا ينفك عن الزمان وهو العالم.

ويقدم ابن رشد على ذلك فيقول أما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغيير، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك، وقد قام البرهان أيضا على ان الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة، وأما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل [28].

إذن فالزمان من لواحق الموجود الذي هو العالم وهذا العالم مبتدأ الزمان ونهايته لأن الزمان وهو قدر الحركة ليس حادثا مسبوقا بعدم، مما يعني أنه غير متأخر عن العالم في الوجود، فوجوده مع الله تعالى العالم وجود أزلي ليس له بداية، وليس له نهاية لتعلقه بالعالم الأبدي الذي لا يفسد لكونه معلولا للعلة الأزلية الخالدة فهو أزلي أبدي، يقول ابن رشد: فالموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان، وأما الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة فليس يلحقه الزمان [29]، وعليه فأن الزمان قديم مع العالم، وهو ليس متقدم

على العالم وليس متأخر عنه، والعالم ليس متأخرا عن الله تعالى في الوجود ولا متقدما عليه لأنه معلول والمعلول لا يتقدم العلة وإنما يوجد معها، فهما أزليان أبديان أحدهما علة وهو الله تعالى، وليس في طبيعته الحركة ولا يتصل به زمان، والآخر وهو العالم من طبيعته الحركة ولا ينفك الزمان عنه، فعلة قدم العالم لقدم الزمان هي في الأصل تقوم على رد الزمان إلى العالم القديم وعدم جواز انفصاله عنه(30).

هكذا يصل ابن رشد إلى حقيقة ان الزمان قدر الحركة التي للوجود، فهو يساير العالم في معطى القدم أو الحدوث المستمر الذي ليس له بداية ولا نهاية.

إلى هذا الحد نجد أن ابن رشد حتى في هذه المسالة كان حريصا على أن يلتزم حدود الدين الإسلامي، ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده في مسائل الحكمة والعقيدة. ففي كتابه التوفيقي، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، يرى ان الاختلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه سببه الاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات(31): طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره، وعن شيء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه. وهذا حال الأجسام التي تدركها بالحس مثل الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغيرها. فهذا الصنف من القدماء اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع على تسميته قديما، وهذا الموجود يدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى. وأما الصنف من الوجود الذى بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أي عن خالق واحد احد ليس كمثله شيء، وهذا هو العالم بأسره، والكل

منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام. وهم أيضا متفقون(أي الفلاسفة) مع القدماء على أن الوجود والزمان المستقبل غير متناهيان، وإنما يختلفون في الزمان الماضي. فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل، فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين إنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة.

هذا من جانب، ومن جانب اخر يورد ابن رشد إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في القران الكريم عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع وذلك في قوله تعالى: { وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء} (هود:7). يقتضى مظاهره وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان. قال تعالى: { يَوَم تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّموَاتُ} (إبراهيم: 48). يقتضى أيضا وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: { ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِى دُخَانٌ... } (فصلت: 11). يقتضى بظاهره أن السماء خلقت من شيء .

وهذا ما أكده أيضا في" مناهج الأدلة في عقائد الملة" ردا على براهين معارضيه بأن ما قرروه في خلق العالم قد جمع بين الوصفين معا، فلا في طبع الجمهور قبولها، ولا هي ترقى إلى الأدلة البرهانية. لذلك اكد بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذى يحقق تلك الحكمة

ولا يكون عبثا، تنزه الخالق سبحانه عن العبث، وشبه ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيه بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. قال الله تعالى في محكم كتابه المبين: { وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ} (الأنبياء: 16).

واضح هنا من أن مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله تعالى للعالم، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وجدا معا. وإذا كانت التعددية والتنوع في هذا الخلق، هي عوالم لا يدري إحصاءها ولا مداها إلا الله سبحانه وتعالى، بل لو أن أشجار الكون تحولت أغصانها إلى أقلام، وبحار الوجود تحولت إلى مداد لهذه الأقلام، واستدام الإمداد لهذه البحار بالمداد، لما استطاعت هذه الأقلام أن تحصي ما في خلق الله من سعة وشمول: { وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (لقمان:27)، {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا} (الكهف:109).

وهذا الخلق الواحد الذي أبدعه الخالق الواحد الأحد، قد أودعه خالقه وبث فيه العديد من الأسباب الفاعلة التي تفعل فعل الضرورات في المسببات الناتجة عن هذه الأسباب، وذلك دون أن يكون هناك حسب الرؤية الإسلامية الدينية أي تناقض بين كون الخالق سبحانه وتعالى وبين وجود وعمل الأسباب في مسبباتها.

نعم، لا نجد أي تعارض أو تناقض بين الإيمان بواحدية السبب الأول في الخلق، وبين تعدد الأسباب الفاعلة في المسببات، فهي فلسفة إيمانية عقلانية لم يختلف فيها احد.

فالخلق واحد، أودع الخالق فيه العديد من الأسباب والقوى الفاعلة في المسببات. فتعددية الأسباب في إطار وحدة الخلق وواحدية خالق الأسباب والسبب الأول فيها معلم من معالم التصور الإسلامي للكون الذي يعيش فيه الإنسان، له آثاره على قضية التعددية في ثقافة هذا الإنسان. وإذا كان العالم واحدا، فإن هناك تعددية في زاوية الرؤية لهذا العالم باعتبار موقعه من القدم ومن الحدوث تفضي إلى تعددية في الحكم على هذا العالم الواحد، باعتبار حظه من القدم أو الحدوث، بل إن هذه التعددية في زاوية الرؤية قد حلت في الفلسفة الإسلامية إشكاليات لم تجد لها حلولا في الفلسفات غير الإسلامية.

فالذين قالوا بقدم العالم نظروا إليه من زاوية شبهه بالقديم وباعتبار الأجرام العلوية التي لا يعتريها الكون والفساد، بينما الذين قالوا بحدوثه قد نظروا إليه من زاوية شبهه بالمحدثات. فالتعددية إنما هي في زاوية الرؤية، والحقيقة أن هذا العالم ليس خالصا في القدم ولا خالصا في الحدوث.

فالعالم مستمر الحدوث، والتعددية التي صارت في قضية قدمه الأزلي أو حدوثه الدائم، إنما جاءت من تعدد زوايا الرؤية لهذا العالم. وهي تعددية تفسح لهذا المنهاج الفلسفي مكانًا في تصورات المسلم للكون والخلق والحياة.

المبحث الثاني: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث :

كان ابن رشد يعلم أن السؤال عن العالم: أهو قديم أم محدث؟ هو سؤال جدلي تتضاد فيه الأقيسة. والسبب في تصوره هذا يرجع إلى أنه قدم نقدا لبراهين المتكلمين على حدوث العالم.

والملاحظ أن ابن رشد تجاوز الصعوبة الجدلية للمسألة بمحاولة حلها برفع النقيضين معا، وهذا ما فعله عندما قام برفع القدم المطلق والحدوث المطلق وقال بأن العالم قديم ومحدث في الوقت نفسه، بمعنى ان العالم دائم الحدوث أزلي النشوء (32). أي أنه هيأة متجددة ضرورية واجبة الوجود بحالتها. ويرجع شأن هذا الرأي إلى انه يلتئم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يديره في معية سرمدية أزلية. بمعنى اخر أن العالم ليس موجودا في باب الإضافة، وإنما هو موجود في باب الجوهر، والإضافة عارضة له. ويلاحظ هنا ان معنى الوجود في باب الجوهر يعني عند ابن رشد أن وجوده ليس نسبة بينه وبين غيره. فالجوهر ليس يخضع للإيجاد والإعدام، لأنه لا يقبل العدم، ولا الوجود من العدم(33) .

خاصة أن ابن رشد يرى أنه لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل إلى صورة أخرى لأن العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالي بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه.

وهو إذ قسم الموجودات إلى جواهر وأعراض فإن المراد من هذه القسمة في جانب منها أن تتيح مجالا لفعل التغيير والتجدد المستمر من ذات الخلق في المخلوقات. لذلك فقد جعل الجواهر ثابتة والأعراض متجددة لا تبقى على حالها زمانين (34).

وفي مسألة قدم العالم رأينا ابن رشد لم ينكر انه مخلوق، ولكنه جاء برأي في الخلق خالف فيه المتكلمين بعض المخالفة. فالخلق عنده لم يكن دفعة واحدة، أي مسبوقا بالعدم (35)، ولكنه خلق متجدد آنا بعد آن، به يدوم العالم ويتغير، وبمعنى آخر: هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه (36). فالعالم قديم بمعنى انه في حدوث دائم (37).

وهكذا يرى ابن رشد ان عملية الكون "الخلق" لم تكن دفعة واحدة، وأن العلة الأولى أو المحرك الأول لم تنجز عملية الخلق في فترة زمنية محددة ثم فرغت منه[38]، بل ان عمليات الإيجاد والخلق والتحول والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في الوجود [39]. ولهذا كان العالم في نظر ابن رشد أزلي التغير.

وفي "التهافت" يقدم ابن رشد هذا التصور بشكل مغاير، اذ يقول: ان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك. والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا. وكما قال: "العدم شرط من شروط الحركة عن المحرك، وليس ما كان شرطا في فعل الفاعل يلزم، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل، وأن يتعلق بضده، كما الزم ابن سينا. لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية في الحركة. وإنما السموات وما دونها هي من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة. واذا كان ذلك كذلك فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال" [40]. وعلى هذا، كما ان الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي، كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث، مما حدوثه في وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد الفراغ منه [41]. ويقول أيضا " وأما قول الفلاسفة إن الفعل حادث فصحيح، لأنه حركة. وإنما معنى القدم فيه أنه لا أول له ولا آخر، ولذلك ليس يعنون بقولهم: إن العالم قديم، أنه متقوم بأشياء قديمة [42]، لكونها حركة. وهذا هو الذي لم تفهمه الأشعرية، ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم" [43].

ان هذا الموقف قد باعد بين ابن رشد وبين تصور الأشعرية [44]، ووصل به إلى ان عملية الخلق ما هي إلا إخراج الصورة التي في المادة من القوة إلى الفعل [45]. كصورة الكرسي في

مادة الخشب مثلا، وكل مادة تحمل صورة معينة، ويتسلسل الأمر إلى المادة الأولى التي لا صورة لها. كما يتسلسل الأمر صعودا إلى الصورة الأولى، أو صورة الصور [46]. وبهذا يستدل ابن رشد بالحركة على ان العالم في حدوث دائم وان عملية الخلق مستمرة ومتجددة لا تسكن لحظة [47]، لان العالم مليء بما يوجد بالقوة، وان ما يوجد بالقوة لابد ان يخرج إلى الفعل عن طريق الفاعل [48]. ولذلك قيل ان جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى، وهي بالفعل في المحرك الأول [49] .

فالتكون لن ينتهي أبدأ وسيستمر دوما صاعدا في سلم الطبيعة، مبدعا أشياء جديدة نحو التغير سعيا وراء الأفضل[50]. نعم، وفقا للقواعد الفلسفية لميكانيكا الكم، فإن الجزيئاتِ الصغيرة بإمكانها أن تنبثق في أي لحظة من الخلاء، وهو الأمر الملاحظ باستمرار في تجارب الفيزياء النظرية. وقد ادعى البعض بأن الطاقة المظلمة قد تسبب مثل هذه التذبذبات الكمية مؤدية بذلك إلى نشوء انفجار جديد ومتلاحق، مما يضع نهاية لبعدنا الزمني ليبدا زمن جديد وهكذا باستمرار.

فالاختلاف على هذا الأساس كما بينه ابن رشد سابقا إنما هو راجع للتسمية، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما. ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة. والقديم الحقيقي ليس له علة [51].

أي أن العالم ليس قديما على الحقيقة وليس محدثا على الحقيقة، هو بين بين، قديم ومحدث في الوقت نفسه، قديم بمعنى صدوره الدائم والأبدي عن الله سبحانه وتعالى، ومحدث بمعنى افتقاره إلى علة موجدة له. إلى هذا الحد يتضح لنا كيف استطاع ابن رشد التمييز بدقة بين القدم المطلق والحدوث المطلق والتوسط بينهما بالنسبة للموقف من العالم. والحقيقة أن هذا التمييز لم يقله أرسطو، بل هو موقف رشدي أصيل تكمن أهميته في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين. هذا

بالإضافة إلى أن ابن رشد يعالج القدم والحدوث بطريقة أكثر شمولا، ذلك لأنه يدخل في موضوع العالم قدم الله تعالى، ويقيم علاقة ثلاثية بين القديم المطلق وهو الله جل جلاله والحادث المطلق وهو الأجسام الجزئية والوسيط بينهما وهو العالم.

خاصة ان ابن رشد لا يقول ابن رشد بقدم العالم بمعنى كونه بدون علة موجدة، بل يقول بقدم العالم بمعنى الحدوث الدائم، وأن ما هو دائم الحدوث أولى بأن يسمى حادثا مما حدوثه منقطع، أي ما وجد بعد العدم. ليس العالم قديما بذاته عند ابن رشد، بل هو قديم بغيره، أي بالله تعالى، وهو ليس محدثا بإطلاق، بل محدث بذاته[52].

تبنى ابن رشد تمييز أرسطو بين نوعين من الأزلية أو القدم: النوع الأول هو الأزلية الثابتة اللازمانية، أي التي لا يمر عليها الزمان ولا يلحقها التبدل أو التحول، وهي عند أرسطو أزلية المحرك الأول الذي لا يتحرك، بمعنى أزلية الله تعالى عند ابن رشد هي الأزلية الثابتة اللازمانية غير المتحركة، فالله تعالى لا يخضع للزمان ولا للتبدل والتحول الذي للحركة، أما أزلية العالم فهي الأزلية المتحركة حركة لانهاية لها[53]. وعندما ذهب ابن رشد إلى أن العالم يأخذ شبها من الوجود القديم وشبها من الوجود الحادث فقد كان يعني أنه يأخذ معنى الدوام الأزلي الأبدي الذي يميز القديم، وفي الوقت نفسه معنى الحركة الذي ينطوي على الحدوث. فالعالم عند ابن رشد أزلي الحركة، أي أزلي الحدوث، إنه في حالة حدوث دائم وأبدي وأزلي.

الخلاصة أن العالم بالإضافة إلى الله محدث، وبالإضافة إلى أعيان الموجودات قديم. ونكتفي هنا بالسطر الرشدي القائل إن ما هو بالقوة لا بداية له ولا نهاية والحركة التي للعلم هي من هذا النوع وعلية لا يصح ان يقال عنها أنها انقضت ولا أنها انتهت، فهي مستمرة لا يتناهى طرفاها.

لقد رفض ابن رشد نظرية حدوث العالم الكلامية لأنها تعصف بالثبات والضرورة التي لقوانين الطبيعة وتكرس لمبدأ الاتفاق وتنظر إلى السببية على أنها مجرد عادة، وبالتالي لا تستطيع أن تنظر إلى حكمة الله تعالى في خلق العالم وفق ما فيه من ضرورة.

فالطريقة البرهانية اليقينية في إثبات وجود الله تعالى كما يراها ابن رشد هي دليل أزلية القدم ولا تناهي الحدوث، بمعنى الحدوث المستمر لا الحدوث المنقطع. هذا يعني أنه يدافع عن النظرة العلمية للكون والتي تنظر إليه على أن قوانينه ضرورية وتحكمه السببية الشاملة. وليس هناك أي تعارض لدى ابن رشد في القول بحتمية وأبدية وأزلية قانون الطبيعة والقول بإله صانع للعالم وموجد له، لأن قانون الطبيعة عنده هو إرادة الله تعالى وحكمته في خلقه، سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا. فهو يرى أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله من مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة، خاصة ان القول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له من سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب. هكذا يثبت ابن رشد أن دليل الحدوث جدلي وخطابي ولا يرقى للبرهان.

إذا كل حادث زماني لابد ان يكون مسبوق بصورة معينة من المادة بحيث تكون لهذه المادة القوة أو القابلية على التلبس بالصورة الثانية وهكذا تكون المادة والقوة على التحول إلى الشكل الجديد هي المرجح لصدور الحدث، وهكذا يستمر الحدث إلى ما لا نهاية.

وهكذا وصلنا إلى إن مشكلة وجود العالم هذه هي إحدى المشاكل الفلسفية بين مختلف المدارس الفلسفية الإلهية والمادية، فالعلوم الفيزيائية والكونية الحديثة تساند وجهة نظر الرشديين، فنظرية الانفجار العظيم تقول إن العالم بدأ قبل نحو ثلاثة عشر مليار سنة بانفجار عظيم ولد معه الزمان والمكان والقوى الطبيعية الأربع، وهنا يستبشر المثاليون والمتكلمون ويقولون العلم سحق

الأرسطيين والرشديين بما قدمه من حقائق مغايرة، لكن يجيب الرشديون بسؤال: أين كانت المادة قبل الانفجار العظيم؟.

يجيب العلم الحديث: كان الكون كله مضغوطا في وحدة لا متناهية الصغر قطرها يعادل جزءا من مليار ترليون جزء من السنتمتر الواحد. معنى هذا انها أصغر من نواة الذرة التي نعرفها الآن بمليارات المرات. كان الكون على هذه البذرة محتفظا بطاقته وكثافته، وهذا أيضا شكل من أشكال المادة مهما كانت متناهية في الصغر، فالمادة تتمدد وتتكمش، وحتى هذا الكون بالإمكان فيزيائيا أن ينسحق إذا انتصرت الجاذبية الذاتية فسوف تبدأ طاقة الجذب المركزية في لملمة أطراف الكون في عملية انسحاق عظيم معاكس للانفجار والتمدد، وسوف ينضغط الكون بكل أبعاده ومجراته في وحدة متناهية الصغر ويكون متحفظا بكثافته وجاذبيته كما كان قبل الانفجار العظيم، فحوالي تسعين بالمائة من الذرة عبارة عن فراغ، والله تعالى أعلم على غيبه وأحكم. وهو تعالى فوق كل ذي علم عليم.

خاتمة:

حاولنا في هذه الدراسة وضع إشكالية الخلق المستمر: أزلية القدم ولا تناهي الحدوث لدى ابن رشد. وتوصلنا إلى أنه يقر بالخلق المستمر في صورة حدوث دائم. فالعالم وفق التصور الرشدي قديم ومحدث في الوقت نفسه، قديم بالجنس حادث بالأجزاء، وهو أزلي الحدوث، وبذلك تكون نظرة ابن رشد غير مستوعبة في النقد الأرسطي للعالم وأكثر نجاحا منها في حل إشكالية القدم والحدوث، مع ذلك سد ابن رشد الطريق على أية إمكانية لحل إشكالية القدم والحدوث بذهابه إلى أنها تتجاوز قدرة العقل البشري، وتوغل في مسائل الغيب المنهي عنها ، وعلى الصعيد العلمي وروح البحث والمعرفة الفلسفية، سالت نفسي بعد تمام بحثي هذا، ما الذي ستقدمه دراستي للمكتبة الفلسفية؟ قد يبدو هذا السؤال مربكا وعائما بعض الشيء، لكنه ببساطة يفتش في مضمونه عن مفقود، فنحن كباحثين نبحث عن حلقة مفقودة نضيفها إلى السلسلة المعرفية لمجال التخصص. بهذا المعنى نامل أن تتحقق الأصالة في بحثنا هذا. ومن جهة أخرى نامل أن تحقق نتائج البحث رؤية جديدة مبتكرة في معناها ومبناها في مجال الفلسفة الإسلامية. خاصة اننا تناولنا متغير الخلق كوجود متحقق في عمق الزمان الكوني. فقد بحثت في موقف ابن رشد من إشكالية الخلق المستمر في عمق الزمان بين أزلية القدم ولا تناهي الحدوث. وهنا سنقدم أهم النتائج والتي تعد براينا ابتكارا جديدا ونتائج غير مسبوقة تضاف إلى حقل المعرفة الفلسفية، نتائج تتفتح آفاق علمية جديدة من شأنها الارتقاء بالبحث الفلسفي. هذه النتائج هي:

1- العالم عند ابن رشد في حدوث دائم، وتعد هذه النظرية هي الأساس الذي تفوق فيه ابن رشد على أرسطو في التعامل مع إشكالية القدم والحدوث، بها تكون فلسفة ابن رشد

متجاوزة للنقائض الكوزمولوجيا اليونانية ومتجنبة الوقوع في الإحراجات المنطقية والعقائدية التي أوضحها علماء الكلام.

2- يفسر ابن رشد منظومة الخلق على أساس ان هناك حقا وجودا ولا وجودا، ولكن اللاوجود هنا ليس معناه العدم المطلق، وإنما معناه إمكان الوجود للشيء الذي سيوجد فيما بعد. فيفرق إذن بين شيئين رئيسيين هما القوة والفعل .

3- الهيولى بما وهبها الخالق تحمل كل إمكانيات الوجود وتتكفل القوة المتحكمة في الفعل إعطاء هذا الوجود قوامه ومعناه.

4- إن العالم لم يحدث دفعة واحدة وإنما هناك عمليات من الإيجاد والخلق والتحول والتغير هي عمليات أزلية وأبدية مستمرة الوجود. ذلك أن تصور وجود الأشياء دفعة واحدة هو التصور الذي يرفضه ابن رشد، لأن العدم برايه ليس محلا أو مكانا يقبل تعلق الفعل به، وإنما يتعلق فعل الفاعل بحالة أخرى وهي حالة الإمكان أو الوجود بالقوة.

5- أن الديمومة الأزلية الأبدية لعملية الحدوث والفعل من قوة إلى فعل، ومن فعل إلى قوة مستمرة لا تنقطع. وأن هذه الاستمرارية والديمومة لفعل الخلق هي الوجود المناسب مع إيمانه القوي بوجود فاعل أول قديم أزلي وفعله هو الذي أفاد الأزلية على الدوام.

6- ليس هناك أي تناقض في قول ابن رشد بوجود قديمين، لأن كل قديم منهما مختلف عن الآخر. الله جل جلاله والعالم عند ابن رشد أزليان أبديان لكن لا بمعنى واحد. أزلية الله تعالى عند ابن رشد هي الأزلية الثابتة اللازمانية غير المتحركة، فالله تعالى لا يخضع للزمان ولا للتبدل والتحول الذي للحركة، أما أزلية العالم فهي الأزلية المتحركة حركة لانهاية لها. وعندما ذهب ابن رشد إلى أن العالم يأخذ شبها من الوجود القديم وشبها من

الوجود الحادث فقد كان يعني أنه يأخذ معنى الدوام الأزلي الأبدي الذي يميز القديم، وفي الوقت نفسه معنى الحركة الذي ينطوي على الحدوث. فالعالم عند ابن رشد أزلي الحركة، أي أزلي الحدوث، إنه في حالة حدوث دائم وأبدي وأزلي.

هوامش البحث:

(1) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، حيدر اباد، 1365هـ، ص50. ينظر أيضا :

Averroes : tahafut AL Tahafut , ven Den Berg , London , 1228 , P. 335 .

(2) المصدر نفسه، ص١٠٩. وهنا يذكر ابن رشد ان المتكلمون والفلاسفة قد اختلفوا حول القول بقدم العالم وحدوثه، ويقدم أربعة احتمالات هي:

أولا- العالم محدث الذات والصفات.

ثانيا- العالم قديم الذات والصفات.

ثالثا- العالم قديم الذات حادث الصفات.

رابعا- العالم حادث الذات قديم الصفات.

(3) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص١٢١.

(4) الطوسي، علاء الدين: تهافت الفلاسفة، تحقيق رضا سعادة، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص 75.

(5) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة ، تحقيق احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ص52.

(6) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، 1964، دار المعارف، ص64 .

(7) المصدر نفسه، ص65. كذلك انظر: Burent . J. : Greekphilosophy , London 1968, P. 67

(8) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ج3، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ص1561 .

(9) المصدر نفسه، ص1560. كذلك. ابن رشد: تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص231 .

(10) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1560. كذلك: تهافت التهافت، ص147.

(11) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص107.

(12) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص 107.

(13) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص 108. أيضا، ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1580.

([14]) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص 108. أيضا، أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ج1، 1964م، ص801.

([15]) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص 109. وانظر كذلك:

M.G.E Vans : the physical philosophy of Aristotle , (University New Mexico , press 1964) P. 70.

([16]) ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي، ص109.

([17]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1632.

([18]) حسام الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص151. أيضا ينظر:

Bouyges (Maurice): Averroes Tafsir-Ma-Bad-AT-TabiaT "Grand Commentaive" dela Metaphysique Notice P.X1.

([19]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1561. ينظر أيضا، عبده الحلو: ابن رشد، منشورات دار الشرق الجديد، ضمن سلسلة أعلام الفكر العربي، 1960، ص41. كذلك، حسام الألوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص157.

([20]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص231.

([21]) ابن رشد: تلخيص الكون والفساد، حيدر اباد الدكن، 1365هـ، ص26. أيضا:

Jaeger w .w: the theology of the early greek philosophers ; Oxford 1936 . P. 277

([22]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1579. أيضا ينظر، الجابري: ابن رشد " سيرة وفكر"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط2 ، 2001م . ص194، كذلك، ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، حيدر اباد الدكن، ص34.

([23]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص271.

([24]) ابن رشد: تهافت التهافت، ج1، تحقيق سليمان دنيا،1974، دار المعارف، ص135.

([25]) المصدر نفسه، ص151.

([26]) المصدر نفسه، ص 136. كذلك ينظر: خليل شرف الدين، ابن رشد، ضمن الشعاع الأخير، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، 1979م ، ص43.

([27]) يوحنا قمير: ابن رشد والغزالي (التهافتان) ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1969م ، ص2.

([28]) ابن رشد: تهافت التهافت، ج1، ص138.

([29]) المصدر نفسه، ص139.

([30]) المصدر نفسه، ص150.

[31]) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص41-42.

([32]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص279. أيضا، ص287.

([33]) محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية ، بلا تاريخ ، ص172.

([34]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص277.

([35]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص271. ينظر أيضا:

Gilson: History of Christian philosophy , P. 123.

([36]) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة، دار الثقافة ، القاهرة ، 1979م ، ص182 .

([37]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 287. كذلك: حسام الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد ، 1992م ، ص137. أيضا، الجابري، محمد عابد: ابن رشد سيرة وفكر، ص194.

([38]) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ، دار المعارف ، القاهرة ، 1971 م ، ص65 .

([39]) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1957 م ، ص126 .

([40]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص271.

([41]) تهافت التهافت، ص279. كذلك ينظر:

Burent . J. : Greek philosophy , London 1968 , P . 67 .

([42]) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت1970م، ص752.

([43]) تهافت التهافت، ص 287.

([44]) تهافت التهافت، ص274. أيضا:

Windle band , wilhalm : History of ancient philosophy , New York , 1956 , PP . 37

([45]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص228.

([46]) محمد عابد الجابري: ابن رشد، ص126.

([47]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص231.

([48]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص885.

([49]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص1499. ينظر أيضا:

NASR (S.H): an introduction to Islamic cosmological . Doctriness , London, 1904 .P. 22

([50]) الألوسي، حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م، ص188.

([51]) ابن رشد: فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972م، ص104. أيضا للتفصيلات ينظر:

Aristotle : Physica , P . 206 a , 25

([52]) بيصار، محمد: في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م، ص70.

([53]) الألوسي، حسام: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م، ص208.